



Austin: University of Texas Press. 2001, 203 pages

Elisabeth P. Benson, Anita G. Cook. *Ritual Sacrifice in Ancient Peru*

Peter Kaulicke



Edición electrónica

URL: <http://journals.openedition.org/bifea/6529>

DOI: 10.4000/bifea.6529

ISSN: 2076-5827

Editor

Institut Français d'Études Andines

Edición impresa

Fecha de publicación: 1 abril 2003

Paginación: 232-236

ISSN: 0303-7495

Referencia electrónica

Peter Kaulicke, « Elisabeth P. Benson, Anita G. Cook. *Ritual Sacrifice in Ancient Peru* », *Bulletin de l'Institut français d'études andines* [En línea], 32 (1) | 2003, Publicado el 08 abril 2003, consultado el 11 diciembre 2020. URL : <http://journals.openedition.org/bifea/6529> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/bifea.6529>



Les contenus du *Bulletin de l'Institut français d'études andines* sont mis à disposition selon les termes de la licence Creative Commons Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Pas de Modification 4.0 International.

Elisabeth P. BENSON, Anita G. COOK. *Ritual Sacrifice in Ancient Peru*. University of Texas, Press Austin, 2001, 203p.

Ritual Sacrifice reúne un conjunto de siete autores cuyas contribuciones se basan en ponencias presentadas en un simposio organizado por la *Pre-Columbian Society of Washington*, en 1997. Se trata de cuatro antropólogas norteamericanas, que comparten un interés general por la iconografía del Perú antiguo y lo desarrollan desde diferentes ángulos así como de tres antropólogos de la misma nacionalidad, dos también con inclinación a los estudios iconográficos más un antropólogo físico. Estas orientaciones predeterminan el carácter general que subyace a los temas tratados.

El término sacrificio ritual en el título sorprende algo ya que el sacrificio suele definirse como un esencial acto ritual salvo que se lo entienda a partir del uso cotidiano en el sentido de un desprendimiento sin beneficio (véase p. IX). “*Human sacrifice*” hubiera sido más apropiado ya que es esta forma de sacrificio la que recibe la mayor atención por todos los autores. La carátula ya lo visualiza con su sombrío trasfondo negro ante el cual se perciben cráneos humanos, colocados sobre “pedestales” hechos por los excavadores.

Luego de un breve prefacio por las dos editoras, Elizabeth Benson ofrece una síntesis muy apretada de las evidencias de sacrificios a partir de fuentes etnohistóricas y, en menor grado, arqueológicas (cap. 1). Luego Alana Cordy-Collins se dedica al personaje iconográfico del *decapitator*, en versión castellana degollador, que aparece en las culturas Cupisnique y Moche (cap. 2). Reconoce varias personificaciones en el arte Cupisnique el que, según la autora, se debería (volverse a) llamar tradición cultista. Su concentración se enfoca en la temprana cultura Moche ya que ahí encuentra más evidencias para resolver su tarea autoimpuesta, la explicación de la multiplicidad de los degolladores y sugiere que figuraban como patrones de valles específicos. En Dos Cabezas, valle de Jequetepeque, aún logra comprobar el acto de desprender cabezas, cuyos cráneos y vértebras fueron excavadas en un cuarto de un edificio no especificado (no se presenta ni un plano del sitio ni uno del templo con la ubicación exacta de los cráneos salvo una foto, la que adorna también la carátula, cf. arriba). Sorprendentemente aún logra identificar el individuo de un contexto funerario como el degollador en persona, ya que lleva un tumi en una mano y una pequeña cabeza de barro en la otra. Solo se lamenta no poder identificarlo aún más concretamente como “degollador pez”.

La misma autora presenta otro artículo (cap. 3) en el que indaga sobre otro problema que pretende resolver: la escasez de representaciones de *Spondylus* en el arte moche pese a la presencia masiva de este molusco en contextos funerarios. Este problema le sirve para desarrollar una serie de argumentos, a veces difícil de seguir, para interrelacionar sacerdotisas con luna, la sangre de los sacrificados y *Spondylus* así como el carácter de contactos entre Ecuador, Mesoamérica y el Perú (cf. *Spondylus* y sangre en rituales maya). Llega a preguntarse aun si la ceremonia de sacrificio moche, tan central para ella, ha sido una introducción tardía desde el área maya.

El capítulo 4 también trata de contextos funerarios y de la iconografía asociada, en este caso los famosos tejidos excavados por Tello en Paracas. Mary Frame, en cambio, usa una metodología diferente. A ella le interesa indagar sobre el marco referencial de estos tejidos a partir del individuo desnudo que está dentro del fardo que consiste de varias capas de tejidos a veces muy elaborados. Su idea central es la de la transformación del muerto en ancestro, lo que ocurre en una serie de etapas las que confieren una secuencialidad a estas telas y su mensaje iconográfico. Se observa primero que las telas en general no muestran signos de uso, por lo que probablemente fueron elaboradas para el individuo con quien se encontraron. También difieren notablemente en tamaño desde vestimenta en miniatura hasta mantos de dimensiones que exceden largamente el uso de una persona. Según ella, esto en sí refleja ciclos de crecimiento así como el muerto visualmente crece en varias etapas desde el ser biológico desnudo hasta el ancestro sobredimensionado y ricamente adornado. La transformación se inicia con figuras antropomorfas casi desnudas en una posición poco natural con signos de muerte y de heridas sangrantes, a veces resultado de un autosacrificio. Estas representaciones paulatinamente cambian al agregarse elementos nuevos, se completan y comienzan a generar plantas, aparentemente gracias a la transformación de la sangre y de otros líquidos corporales. Finalmente, se convierten en animales como halcones, cóndores, felinos o triburones u orca. Estos ancestros completados requieren la sangre o los fluidos corporales y se nutren de ellos. Esta interpretación, en la que el mito se sobrepone sobre el rito (en contraposición a Cordy-Collins) me parece ser muy convincente pese a que la narrativa expuesta no está demostrada con secuencias correspondientes en fardos particulares. Concuerda mucho con lo que he publicado en diferentes ocasiones y más recientemente en mi libro *Memoria y muerte en el Perú antiguo* (PUCP, 2000).

El capítulo 5 vuelve a concentrarse en la costa norte y en la iconografía moche. Steve Bourget agrega a una serie de artículos dedicados a los cuerpos mutilados, excavados por él en la Plaza 3 A de la Huaca de la Luna en Moche, otro sobre un aspecto algo diferente. En esta contribución, dirige su atención a tres niños, todos sin cabeza, pero sin evidencia clara de ser sacrificados, enterrados en un evento previo a varios otros que se caracterizan por la exposición de cuerpos mutilados. En un complicado entrelazamiento de argumentos procedentes de temas iconográficos interrelaciona los niños con ancestros, cacería, guerra y sacrificio y, en forma consecuente, con los otros contextos funerarios del mismo sitio. Con ello relativiza argumentos más sencillos que vinculan los individuos sacrificados exclusivamente con eventos de precipitaciones fuertes y la “gesta de guerrero”.

El aporte de Donald Proulx (cap. 6) vuelve a tratar sobre la costa sur, esta vez con el tema de las “cabezas-trofeo” de la cultura Nasca. En este artículo el autor repite un argumento ya presentado en otras ocasiones. Las cabezas se obtienen por medio de actividades bélicas, sirven luego para fines rituales gracias a constituir una especie de semilla o tubérculo del que germinan y crecen plantas. Se opone categóricamente a la hipótesis que las relacionan con los ancestros ya que exclusivamente proceden de individuos de los “otros”.

El último aporte iconográfico-arqueológico es el de Anita Cook (cap. 7). Ella se concentra en las evidencias del Horizonte Medio, de las que enfatiza la interrelación entre los templos en forma de D, cistas y ofrendas. En vasijas ofrendadas ella ve la relación entre personajes identificadas por ella como sacrificadores y un elemento en la que ve una estructura en forma de D. La presencia de cabezas en estos contextos le confirma la idea de que existe una relación entre estos espacios rituales y sacrificios así como ofrendas. Más que otros trata de llegar a un marco teórico valiéndose de los aportes antropológicos modernos y subraya la presencia del *naqaz* o *pishtaq* como probable “relicto” de conceptos preeuropeos. Ella también es más prudente en la aplicabilidad de datos iconográficos que los demás autores, básicamente los que se dedican a estudiar la iconografía moche. La escasez de contextos funerarios que ella lamenta por impedir una precisión mayor de la elite y su relación con la ancestralidad ya ha sido subsanada en parte por las excavaciones recientes en Conchopata, en la que ella participó como co-directora.

El libro finaliza con el artículo de John Verano, un antropólogo físico íntimamente familiarizado con el material óseo humano de los recientes proyectos de excavación en la costa norte, particularmente aquellos relacionados con los moches. Con razón Verano insiste en la correcta identificación de rasgos de violencia en los huesos o restos momificados para diferenciarlos de efectos secundarios (reentierro, etc.). Su mayor atención se centra en los restos excavados por Bourget, por lo que estos datos suplementan lo presentado en el capítulo 5. Verano ha reconocido principalmente cortes, probablemente aplicados con el fin de sustraer la sangre y fracturas craneanas, posiblemente las que causaron la muerte. El estado incompleto y mutilado, en cambio, parece deberse a procesos post-mortem. Otros individuos recientemente excavados en otra plaza, recibieron un tratamiento algo más complejo con marcas que no excluyen la práctica de antropofagia.

En su conjunto los aportes vertidos ofrecen una amplia gama de datos poco publicados o inéditos. El énfasis en problemas relacionados con el sacrificio humano y sus implicancias ciertamente constituye un mérito mayor ya que este tema ha sido algo relegado hasta ahora. Cabe, sin embargo, señalar algunas observaciones generales.

En primer lugar resulta algo incómodo lo que ya fue sugerido al inicio, el uso algo ligero de términos centrales que tienden a mezclarse con el lenguaje no científico. Si el sacrificio es ritual, lo cual evidentemente es correcto, el adjetivo es superfluo. Más importante hubiera sido ¿cómo se define el concepto y cómo se define el marco ritual? El término “degollador” que se ha familiarizado en la literatura peruana también, enfatiza el aspecto de un verdugo o, en forma aún más drástica, de un carnicero (véase cap. 7). ¿Se limita su función a este acto? ¿Por qué imágenes correspondientes aparecen

en contextos funerarios moche con tanta frecuencia, por qué están visibles también en los murales de los edificios destinados a la realización de ritos y repetidos en sus superposiciones cíclicas? Su importancia central, claramente señalada en múltiples excavaciones recientes, demandan una interpretación algo menos funcionalista así como una denominación algo menos drástica. Relacionado con ello es el término “prisionero” para clasificar el status de las víctimas de los sacrificios. Este término claramente proviene del contexto occidental, presupone la existencia de una prisión y la reclusión como castigo de algún delito. La función de “verdugo”, por ende, sería equivalente. Nada de esto parece aplicarse a las evidencias arqueológicas presentadas. Finalmente el término “cabeza-trofeo” es otro ejemplo de un uso coloquial ya que su función como trofeo, algo así como los cazadores de safaris que adornan sus casas con las cabezas de los animales cazados, es igualmente poco probable. En la contemporánea literatura antropológica correspondiente tal término no se suele usar y hasta se evita conscientemente ya que implica nociones peyorativas.

Relacionado con esta terminología algo ligera (la que no es una falla exclusiva de los autores) es la ausencia casi completa de enfoques teóricos acerca del tema del sacrificio y su relación con lo que son las ofrendas, sus mecanismos de ritualización y su fundamentación política, ideológica y cosmológica. En la literatura citada se encuentra poco de la inmensa literatura que existe sobre el tema. En vez de ello los enfoques presentados son a veces tan directos como el lenguaje utilizado. Particularmente en los proyectos dedicados al estudio de los moches se percibe una clara desproporción entre el contexto arqueológico y la iconografía. Esta última casi adquiere el status de textos perfectamente descifrables que permiten identificar individuos excavados tanto de contextos funerarios y de individuos incompletos no enterrados como una especie de actores disfrazados en agentes principales de las escenas pintadas en vasijas funerarias. ¿Tal identificación es factible y, en caso que sí, qué valor explicativo tiene? En las excavaciones de Bourget, presentados en este libro por el mismo y por Verano, el énfasis se centra en los individuos mismos, su carácter de muerte violenta y su relación con las pintadas escenas vinculadas con el sacrificio. En cambio, las efigies de personajes sentados, desnudos y atados de las manos, aproximadamente de la mitad de una persona real, hechos de barro crudo e intencionalmente quebrados y asociados a los individuos sacrificados, reciben atención pasajera. ¿No se les puede considerar análogos a las víctimas reales, como sacrificados a su manera en una analogía a contenedores de sangre, ya que esta última debe haber sido el motivo para matar a los individuos reales? Parece que aún intervienen otras vasijas quebradas que corresponden a entierros previos (Moche III). Me parece que ello muestra un énfasis en un complejo concepto de ancestralidad. En mi reciente libro he tratado de mostrar que algunos individuos destacados visualmente se transforman en ancestros en una lógica parecida a la que ha desarrollado Frame en su contribución. El fardo del Viejo Señor de Sipán muestra a partir de objetos asociados al cuerpo y a las diferentes capas que lo cubren tanto la transformación de joven a viejo y felino como su viaje por el mundo subacuático y su regeneración final como ser radiante. Junto con definiciones más precisas de sacrificio humano, por ello, se requiere a su vez una definición mayor de conceptos de ancestralidad presentes en las sociedades preeuropeas y aún en la actualidad. ¿Qué otros sacrificios habría que reconocer? Evidentemente esto tiene que ver con el reconocimiento, la

documentación correspondiente y el análisis completo de contextos arqueológicos. En todo el libro se mencionan estos contextos pero no se les presenta para poder evaluar la validez de las hipótesis elaboradas en base a ello. Sería mejor que los arqueólogos respeten algo más sus propios datos de excavación, y busquen indicios para llegar a hipótesis independientes antes de buscar analogías en otros lugares, incluida la iconografía si es descontextualizada.

Estas observaciones finales no pretenden desmerecer las contribuciones presentadas. Sólo son reflexiones hacia un camino que podría conducir a una teoría del sacrificio en el Perú Antiguo. Evidentemente estamos aún muy lejos de esta meta.

Peter KAULICKE